Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,
Ehrendoctor der Theologie, auswärt. Mitglied der Accademia di scienze e lettere
zu Palermo und der Accademia dei Lincei zu Rom, Ehrenmitglied der
Société scientifique d'études psychologiques de Paris.

Neue Folge.

Neunundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1881.

Schöpferisches verleihen, da, wie Kant richtig sagt, Freisichentschließen eine causa sui (besser eine Art von causa sui) setzen heißt, die der Ausgangspunkt eines neuen Causalnexus wird. —

Aus dem Erörterten ergiebt sich denn auch, daß die Geisteswissenschaften, weil hier ein sicheres Schließen von Ursache auf Wirkung nicht möglich ist, unseren Denktrieb zwar nicht so zu befriedigen vermögen wie die Naturwissenschaften, wo wir, so zu sagen, Wirkung aus Ursache hervorgehen sehen, wenigstens glauben, sie hervorgehen zu sehen, andererseits unserem Geiste aber um so mehr zusagen, weil sie in Folge der Hinzuziehung und Anerkennung der Freiheit, mit der sie die starren Bande der Nothwendigkeit zerreißen, unserem Gefühle näher treten, indem sie uns ein Spiegelbild des eigenen Lebens entrollen.*) —

Ueber das Verhältniß des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität.

Mit Bezug auf: W. Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.

Von Dr. P. Natorp.

Indem wir unterlassen, von dem Gehalt und der Bedeutung des oben angezeigten Buches ausführlicher Rechenschaft zu geben, wollen wir hier nur eine Frage zum Gegenstande unsrer Besprechung machen, die dem philosophischen Leser des Buches besonders naheliegt. H. sieht die Gewißheit des überweltlichen Lebens, das ihm die Religion eröffnet, dadurch gefährdet, daß man sie auf eine Metaphysik stützt, die, indem sie sich als gleichartige Fortsetzung der wissenschaftlichen Natur-

---

*) Auf das Zustandekommen der Axiome bin ich näher eingegangen in einer Abhandlung: „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der mathematischen und physikalischen Axiome", veröffentlicht in: „Die Natur" (herausgegeben von Dr. Karl Müller, Halle a. S.) No. 1, 1. Jan. 1881, deren Vergleich mir mit dieser Studie wünschenswerth erscheint. —

erklärung darstellt, die Objecte des religiösen Glaubens auf den Boden der Natur herabzuziehen droht. Um diese Gefahr recht gründlich zu beseitigen, will er die Religion auf die Erkenntniß aus dem praktischen Selbstbewußtseyn allein gründen und von aller theoretischen Erkenntniß als schlechterdings heterogen abgesondert wissen. Indem er jeden Versuch, die Gewißheit der religiösen Ueberzeugung dadurch zu stützen, daß man sie mit theoretischen Einsichten in eine ursprüngliche und unmittelbare Verbindung setzt, als für den eigenthümlichen Charakter der religiösen Gewißheit verderblich zurückweist, setzt er voraus, nicht nur daß theoretische Erkenntniß für sich selbst nicht zu einer Grundlage religiöser Ueberzeugung dienen könne, was auch uns feststeht, sondern daß sie sogar überhaupt kein Moment in sich fände, das auf eine Religion hinführte oder nur eine denkbare Verbindung mit ihr ermöglichte. Daraus ergibt sich denn, da ihm die absolute Wahrheit der Religion unerschüttert feststeht, eine Werthschätzung der theoretischen Erkenntniß, welche dieselbe weit unter den Rang stellt, den auch die frömmsten Forscher, und grade sie, ihr zugewiesen haben, und welche dem gewiß nicht unfrommen Verlangen, dem Göttlichen auch im blos theoretischen Erkennen sich verwandt und eigen zu wissen, allen Boden entzieht. Verwundern muß diese Werthschätzung bei einem Manne, der mit den Ergebnissen theoretischer Forschung sich so ernst auseinandergesetzt und in den Vernunftstandpunkt der Kantischen Philosophie sich mit seinem ganzen Denken so hineingelebt hat wie unser Verfasser. Es scheint hierin eine Incongruenz zu liegen, die vielleicht manchem, der der Ansicht des Verfassers sonst nahesteht, die Annahme einiger seiner wichtigsten Folgerungen erschweren, sicher aber bei allen Fernerstehenden ein Mißtrauen gegen dieselben erwecken wird, welches einer gerechten Würdigung seiner verdienstlichen Leistung ernstlich im Wege seyn könnte. Es soll nun hier versucht werden, aus einem Gesichtspunkt, der von dem des Verf. gar nicht weit abliegt, jene Incongruenz zu beseitigen, und die „Einheit des geistigen Lebens", die uns allerdings ein „hohes sittliches Gut"

ist (vgl. S. 443), voller zur Geltung zu bringen, als es auf dem vom Verfasser eingenommenen Standpunkt möglich ist. Wir werden dabei die Grundvoraussetzungen der Kantischen Erkenntnißtheorie, von denen der Verf. ausgeht, im wesentlichen festzuhalten und von Differenzen auf diesem Gebiet, soweit sie die hier aufgeworfene Frage nicht berühren, möglichst zu abstrahiren suchen.

Das H.'sche Werthurtheil über die Erkenntniß gründet sich auf die von ihm eingeführte Abstraction des „reinen Erkennens". Es sind darunter nicht etwa die reinen = apriorischen Elemente der Erfahrung verstanden, sondern „das in Mathematik und Naturwissenschaft entfaltete" Erkennen (28), also die Erfahrung selbst, nur mit Ausscheidung alles dessen, was darin etwa nicht auf objectiv begründbarer Einsicht beruht, sondern nur subjective, auf den Zweck unsres Erkennens gegründete Voraussetzung ist.*)

*) J. Bergmann (in den Philos. Monatsh. 1880, S. 225 ff.) bestreitet die Berechtigung dieser Abstraction, weil eine Erkenntniß, die gar nichts von dem Charakter des Fühlens und Wollens mehr an sich trage, undenkbar sey. Allein es handelt sich nicht darum, ob es eine Thätigkeit des Erkennens ohne alle Wirksamkeit des Interesses gebe, nicht um die „psychologische Hypothese, daß vom Bewußtseyn noch irgendetwas übrig bleibe", wenn man von allem Fühlen und Wollen abstrahire (228): nicht die Thätigkeit, sondern der Inhalt der Erkenntniß ist es, wonach gefragt wird, nicht die Triebfeder, welche unsre erkennenden Functionen in Bewegung setzt und die Richtung ihrer Thätigkeit bestimmt, sondern das, was diese Functionen bewirken, wenn sie, wodurch und in welcher Richtung immer, in Thätigkeit gesetzt sind. Ist Erkenntniß Behauptung der Bewußtseynseinheit in einem mannigfaltigen Gegebenen, so ist ja die Bemerkung richtig, daß diese Selbstbehauptung nur durch eine „Thätigkeit", durch ein „Streben", d. h. nur unter der Wirksamkeit des Interesses denkbar sey; und ich glaube, daß dies durch Kant's Lehre von der transscendentalen Apperception zwar verdunkelt, aber keineswegs ausgeschlossen wird: allein die Formen, in denen allein sich diese Einheit in der wirklichen Vorstellung eines Objects behaupten kann, und die Bedingungen, an die die „Thätigkeit" unsres Erkennens gebunden ist, sind nicht vom Interesse bestimmt, und so ist die Scheidung dessen, was in dem Producte unsrer erkennenden Thätigkeit von dem Mechanismus des Vorstellens, und dessen, was von der Wirksamkeit unsres Interesses abhängig ist, gewiß berechtigt und nothwendig. Es hängt nicht von unserm Gern- und Ungernhaben ab, daß die Winkel eines Dreiecks zusammen 180° betragen, oder daß alle Naturerscheinungen in durchgängiger

Die Wahrheit oder Realität dieser Art Erkenntnisse beruht darauf, daß die Objecte derselben Objecte unsrer Erkenntniß nur sind auf Grund eben der Einheit des Bewußtseyns, von deren Standpunkt allein wir über ihre Realität als Objecte urtheilen können. Die nothwendige Geltung einer so begründeten Einsicht beruht darauf, daß Object und Bewußtseyn nur in unauflöslicher Correlation zu einander bestehen, das Bewußtseyn seine Einheit nur behauptet in der Einheit des Objects und das Object nur in der Einheit des Bewußtseyns, dem es Object ist. Die auf diese nothwendige Correlation gegründete Erkenntniß hat allein Anspruch auf gegenständliche Wahrheit. Wofern man also nur diese im Auge hat, wird der Realitätscharakter unsrer Erkenntniß richtig bestimmt durch diejenigen Bedingungen, von denen die Einheit des Bewußtseyns in der Vorstellung seiner

---

causaler Verknüpfung stehen müssen, wenn Natureinheit möglich seyn soll; wiewohl es zweifellos das Interesse an der so allein möglichen Einheit in der Vorstellung des Objects ist, welches den mathematischen Conceptionen und dem Gesetze der Ursachlichkeit die Geltung für uns ertheilt, welche der Terminus „Wahrheit" ausdrückt, die Geltung als Norm oder Gesetz, nach welcher alle unsre Vorstellung des Objects sich zu richten habe. Und so muß allerdings die Gestalt, in der allein die Einheit des Bewußtseyns in einer wirklichen Erkenntniß sich, nach der Bedingtheit unsres Vorstellens, darstellen kann, von allem Interesse in abstracto isolirt werden, wie Kant eben wollte; auch dann, wenn uns völlig feststeht, daß Bewußtseyn, wie B. sagt, seiner Natur nach Interesse ist (234). Ich glaube auch, daß Kant gegen diesen Satz nicht viel einzuwenden hätte. Er sagt, daß wir uns von der Natur nicht „gleichsam am Leitbande gängeln lassen", sondern sie nöthigen sollen, auf unsere Fragen zu antworten; daß wir ihr gegenüber nicht betteln, sondern gebieten, und das nach unserm Entwurfe selbst hervorbringen müssen, was wir von den Dingen einsehen wollen: und dennoch unterscheidet er die objective Nothwendigkeit aus Einsicht von der subjectiven, psychologischen eines auf Gewohnheit und Interesse gegründeten Glaubens. B. will freilich selbst die mathematischen „Einsichten" in bloßen „Glauben" umdeuten, deswegen, weil sie nicht nach dem Satz des Widerspruchs möglich seyen. Allein sie sind nach dem Satze des Widerspruchs möglich, sobald wir unsere Raumanschauung zu Grunde legen, ohne die alle mathematischen Behauptungen ein bloßes Spiel mit Begriffen sind, das auf Geltung für die Objecte unsrer Erkenntniß von vornherein keinen Anspruch macht; denn die können nur in unserm Raum existiren, weil sie sonst nicht Objecte für uns seyn würden.

Objecte in unsrer Erkenntniß abhängt. Diese Bedingungen sind, nach Kantischer Lehre und nach der thatsächlichen Beschaffenheit aller wissenschaftlichen Naturerkenntniß, der unendliche gleichförmige Raum und die unendliche gleichförmige Zeit; die fundamentalen Formen aber, in welchen sich in beiden die Einheit des Bewußtseyns behauptet, Substanz und Causalität. In jenen Bedingungen aber liegt es, daß die unter denselben erreichbare Einheit in der Objectsvorstellung nie eine abschließend vollendete seyn kann, sondern stets nur eine bedingte, relative. Dies eben bedeutet die Unbegrenztheit des Raumes und der Zeit, daß die in beiden vorstellbare Einheit des Objects nie eine absolute seyn kann, sondern nur eine solche, über die im gegebenen Falle immer noch hinausgegangen werden kann und muß. Daraus folgt weiter, daß auch unsre Vorstellung von der Substanz im Raume und der auf Raum und Zeit bezogenen causalen Gesetzlichkeit ebensowenig je abschließend seyn kann; daß daher die Natureinheit, soweit immer sie sich unsrer Erkenntniß erschließen mag, stets unvollendet bleibt; daß Natur, als Object unsrer Erkenntniß genommen, überhaupt nicht als ein festbegrenztes Gebiet vorgestellt werden kann, in dessen Eroberung wir schrittweis vordrängen, sondern gleichsam fließende Grenzen hat, die der grenzenlose Fortschritt der Erfahrung nie ausmißt; daß, wie es der Fortgang der Naturforschung in der That zeigt, jede neue Entdeckung zwar eine Lücke unsres bisherigen Wissens schließt, zugleich aber stets wieder neue und umfassendere Probleme hervortreibt, und so fort ins Unendliche. Diese Unbegrenztheit gehört so sehr zum Wesen unsres Erkennens, daß es vom Standpunkte des objectiven Erkennens gar nicht einmal zulässig wäre, hierin eine Schranke unsrer Erkenntniß zu sehen. Nicht in der Unmöglichkeit einer abschließenden Vorstellung der letzten Elemente der Materie liegt eine solche Schranke, auch nicht in dem Fehlen jeder „denkbaren Verbindung" (Du Bois-Reymond, Grenzen des Naturerkennens, 4. Aufl., S. 29) zwischen den Bewußtseynszuständen und denjenigen Bewegungen der Materie, von welchen wir sie causal abhängig zu denken haben.

Es ist hier gar keine denkbare Verbindung zu suchen als eben die causale Verknüpfung, deren Nothwendigkeit freilich auf nichts beruht, was in den Objecten aufgezeigt werden könnte, sondern einzig auf der Einheit des Bewußtseyns, durch welche sie mit einander in Verknüpfung stehen. Und ebenso kann die Frage nach einem obersten Erklärungsgrunde, nach einem „schlechthin Inneren" der Erscheinungswelt im Fortgange unsres empirischen Erkennens gar nicht auftauchen, und jeder Versuch, zu diesem ersehnten Ruhepunkt unsrer Vorstellung vorzudringen, wird daher mit Recht von der Naturwissenschaft abgewiesen, als nicht nur nicht zu ihrer Aufgabe gehörig, sondern ihren Grundvoraussetzungen gradezu widerstreitend. Das reine Erkennen ist vollendet in sich, wenn es seinen eigenen Producten gegenüber die Unbegrenztheit seiner Aufgabe im Auge behält; eine Erklärung, die mit dem Anspruch eines definitiven Abschlusses unsrer Erkenntniß aufträte, würde die Thätigkeit des reinen Erkennens wohl zu Ende bringen, aber nicht vollenden (29).

Völlig Recht hat H., daß von dem Standpunkt des so verstandenen „reinen Erkennens" auf eine absolute Schranke, auf ein „Jenseits", in welchem die Natur sich begrenzte, schlechterdings nicht zu gelangen ist. Dieser Standpunkt deckt sich genau mit dem Standpunkt jenes „reinen Empirismus", dessen Idee Kant (in dem für die ganze hier behandelte Frage höchst bemerkenswerthen Abschnitt der Kr. d. r. V. „Von dem Interesse der Vernunft" bei dem Widerstreite der Antinomien) in so klaren Zügen entwirft und mit solcher Wärme vertheidigt, daß der „reinste" Empirist dagegen nicht viel wird einwenden können. Und wenn Kant ebendort hervorhebt, daß auf diesem Standpunkt uns „intellektuelle Voraussetzungen und Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit nicht genommen werden", die man nur eben nicht „unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten lassen könne, weil das eigentlich speculative Wissen überall keinen anderen Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kann"; und wenn dann in der schärfsten Weise hervorgehoben

wird, daß nur das praktische Interesse und gar kein rein speculatives über diesen Standpunkt der reinen Erfahrung hinaustreibt; so scheint ja die Folgerung, auf die unser Verf. eigentlich hinauswill, sich ganz unvermeidlich aufzudrängen, daß jeder Gedanke, der über die Natur hinausgeht, — der Gedanke eines Ewigen gegenüber allem Zeitlichen, eines Ueberweltlichen jenseits dieser ganzen Welt unsres empirischen Erkennens, des wahrhaften, in sich ruhenden Seyns gegenüber dem fließenden Werden, oder wie man immer den in der Philosophie und in der Menschheit uralten Gegensatz ausprägen will, — daß dieser Gedanke auf bloß theoretischem Boden gar nicht entspringen könne noch überhaupt eine Stütze finde, sondern im praktischen Interesse allein seine Wurzel habe, und nur etwa durch eine verkehrte Uebertragung auch auf die theoretische Beurtheilung der Dinge Einfluß gewinne.

Die Folgerung würde völlig zwingend seyn, wenn das, was H. „reines Erkennen" nennt, wirklich, wie er annimmt, die einzige speculative Erkenntniß, und die gegenständliche Realität, welche demselben entspricht, die einzige Realität wäre, von der unsre speculative Erkenntniß überhaupt wüßte. Daß sie nach der Lehre des transscendentalen Idealismus, die der Verf. seiner Anschauung zu Grunde legt, nicht die einzige ist, läßt sich sogar aus seiner eignen Darstellung ableiten. Im Naturerkennen, lesen wir S. 24, komme unser Versuch, die Vorstellung des Gegenstandes zu vollziehen, niemals zum Abschluß. Dieser „Gegenstand", dessen Vorstellung in allem Naturerkennen unvollziehbar bleibt, kann offenbar nicht der Gegenstand unsres empirischen (des H.'schen „reinen") Erkennens seyn: dennoch ist sein Begriff offenbar rein theoretisch, da Gegenständlichkeit an sich gewiß nichts ist, was auf irgend ein praktisches Interesse unmittelbar Bezug hätte. Noch deutlicher tritt dieser Begriff von Realität, der rein theoretisch und dennoch aller empirischen Realität schlechthin entgegengesetzt ist, an einer zweiten Stelle hervor. Das reine Erkennen, sagt H. S. 31, als der Proceß genommen, in welchem sich die wirkliche Ein-

heit des Bewußtseyns behauptet, ohne Reflexion auf die Möglichkeit des Bewußtseyns und seiner Gegenstände überhaupt, erkenne keinen andern Begriff von Realität an als denjenigen, welcher durch den Zusammenhang von Wahrnehmungen in einer Erfahrung bestimmt ist, d. h. den der empirischen. Hierin liegt unmittelbar der Hinweis auf eine Erkenntnißart, die es mit der „Möglichkeit" des Bewußtseyns und seiner Gegenstände zu thun haben, und für welche es auch eine andre Realität als die empirische geben könnte. Eine solche Erkenntniß gibt es nach Kant, und also gibt es auch die ihr entsprechende andersgeartete Realität. Jene Erkenntnißart und diese Realität nennt Kant, im Unterschied von der empirischen, die transscendentale: es ist die, welche die Kritik gegenüber dem Dogmatismus und Empirismus der Vorgänger aufstellt, und in welcher sie die Möglichkeit gefunden glaubt, nicht nur den Widerspruch der Principien auf theoretischem Boden zu überwinden, sondern zugleich diejenige Einheit des theoretischen und praktischen Erkennens zu gewinnen, welche dem Bedürfniß unsrer Vernunft allein Genüge thut. Es ist diejenige Erkenntniß, auf Grund deren Kant die Gegenstände der Natur für bloße Erscheinungen erklärt, und durch die sich ihm erst die Möglichkeit eröffnet, für die „praktische" Vernunft jenen Standpunkt über der Welt und der Natur einzunehmen, von dem aus H. zu einer festen Begründung seiner religiösen Lehre zu gelangen hofft.

Ob man diese Erkenntniß zum „reinen" (oder nach Kant's Ausdruck zum „eigentlich speculativen") Erkennen rechnen will, ist am Ende Sache des Ausdrucks. Fest steht uns, daß der Verfolg der theoretischen Welterklärung nicht auf diese Erkenntniß führen kann,*) daß sie vielmehr nur entspringt, wenn die ins Unbestimmte fortgehende Erweiterung der Erfahrung durchkreuzt wird durch ein Urtheil über die Natur des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt (60). Im

*) In diesem Sinne sagt H. S. 52 richtig: das Ding an sich gehöre nicht zu der reinen Erfahrung für sich, auch nicht als Grenze, denn sie sey unbegrenzt.

Fortgange der Erfahrung können wir ja doch auf einen Gegenstand, der schlechthin aller Erfahrung gegenüberläge, unmöglich stoßen, dies wäre der nackte Widersinn; sondern nur in einer Erkenntniß, die sich in irgend einem Sinne über die Erfahrung erhebt, indem sie, wie auch H. ganz richtig erkennt, sie als Ganzes nach dem Fundamente ihrer Möglichkeit beurtheilt. Kant nennt diese Beurtheilung im Gegensatz zur empirischen die transscendentale, vermuthlich eben deswegen, weil sie ihren Standpunkt nothwendig außer und über den Objecten der Erfahrung einnimmt, und also die Erfahrung zwar nicht dogmatisch, wie alle „echten Idealisten" von den Eleaten bis zum Bischof Berkeley, sondern kritisch, im Sinne eines andersgearteten, eben des von Kant „transscendental" benannten Idealismus überschreitet.

Diese von der speculativen Weltbetrachtung verschiedene Erkenntniß gehört aber darum nicht, wie H. uns glauben machen will, zur praktischen Weltbetrachtung: sie betrachtet überhaupt nicht die Welt, sondern bestimmt nur den Gesichtspunkt, aus welchem wir so oder so die Welt zu betrachten haben. Dabei steht sie zwar unter der Leitung eines höchsten Interesses der Vernunft, des echt und eigentlich philosophischen Interesses der Einheit in unsrer Doppelstellung gegen die Welt und gegen uns selbst; und auch das ist gewiß, daß dieses Interesse im letzten Grunde ein praktisches seyn muß, weil es ein ursprünglich theoretisches Interesse überhaupt nicht gibt. Allein dies macht diese Erkenntniß noch nicht selbst zu einer praktischen; denn sie ist nicht eine Voraussetzung, die wir machen, weil unser Interesse es so erheischt, sondern eine Einsicht, deren nothwendige Geltung aufgezeigt werden kann unabhängig von jedem Interesse, welches wir an derselben nehmen mögen. Sonst würde es nicht Wahrheit, sondern Hypothese seyn, daß die ganze Natur „selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände", „selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues" (Kr. d. r. V., Kehrb. 68. 237) bloße Erscheinung sey, der ein Ansichseyn begrifflich nothwendig entspricht; sonst dürfte es nicht heißen,

die Natur muß als bloße Erscheinung angesehen werden, sondern wir möchten sie so ansehn, weil es unserm Bedürfniß gemäß ist, und jedem, der dies Bedürfniß in sich nicht verspürte, bliebe es unbenommen, seine Ansicht gegenüber der unsrigen als theoretisch gleich wahr zu behaupten, oder vielmehr als die allein wahre, da er ja alle speculativen Gründe auf seiner Seite hätte und praktische Gründe nicht speculative Geltung beanspruchen können und dürfen. Entweder also, die Welt ist nicht Erscheinung, soll aber dennoch aus praktischen Motiven so behandelt werden, als wäre sie es, — und dann beruht unsre ganze praktische Stellung gegenüber der Welt nicht etwa bloß auf einer Unterordnung, sondern auf der völligen Verleugnung des theoretischen Interesses; oder sie ist Erscheinung, und dann ist der Gedanke einer Realität, die nicht bloß Erscheinung ist, allerdings auch auf theoretischem Boden zu begründen; nicht als eine Erkenntniß, die der empirischen gleichartig wäre, auch nicht als Erkenntniß eines Gegenstandes abgesondert von der Erfahrung, sondern genau wie es Kant will, als ein Standpunkt den wir der ganzen Erscheinungswelt gegenüber einnehmen und mit speculativ begründbarer Nothwendigkeit einnehmen müssen, sobald wir das Ganze der Erfahrung und deren Möglichkeit zum Gegenstande „transscendentaler" Ueberlegung machen.

Wir werden nun versuchen, diese speculative Nothwendigkeit aufzuzeigen. Da H. bei der speculativen Erkenntniß immer nur die Naturerkenntniß im Auge hat, so wollen auch wir hier nicht von transscendentalen Erwägungen unsern Ausgang nehmen, sondern von einer Reflexion, die die wissenschaftliche Naturerklärung direct und fundamental berührt. Seitdem Kopernikus die Forschung von dem Banne der Aristotelischen Weltanschauung befreit und ihr die Bahnen angewiesen hat, die in die Unendlichkeit führen, ist der Gedanke des ewigen Naturgesetzes ihr unverlierbares Eigenthum geworden. Nun wird jeder denkende Naturforscher anerkennen müssen, daß er diesen Gedanken nicht aus der Erfahrung gewinnen konnte, die uns nichts Ewiges und Unendliches enthüllt, sondern immer nur Endliches; und

doch wird er zugeben, daß es nicht in seinem Belieben steht, diesen Gedanken anzunehmen oder nicht, daß er vielmehr das Fundament seiner ganzen Forschung bildet, und daß ein theoretisch klares Bewußtseyn über das Ganze seiner Aufgabe anders als durch diesen Gedanken nicht zu erreichen ist. Worauf also beruht dieser Gedanke? Schwerlich auf jenem Bedürfniß des natürlichen Dogmatismus, welches in einem Abschluß unsrer Weltconception Ruhe und Befriedigung sucht; denn jener Gedanke, so wie er dem Forscher vor Augen steht, widerspricht grade diesem Bedürfniß eines Abschlusses, indem er das Ziel unsrer Forschung in ewige Ferne zurückweist. Wodurch also bleibt uns der Gedanke ein in sich nothwendiger, wenn wir uns noch so deutlich zum Bewußtseyn bringen, daß ihm in unsrer wirklichen Erkenntniß nichts entspricht noch jemals entsprechen kann; daß also durch ihn wirklich gar nichts erkannt wird, außer eben dies, daß wir nichts von den Dingen erkennen, was auf die absolute Wahrheit, deren Begriff uns so klar vor Augen steht, Anspruch machen könnte? Weshalb retten wir diesen Gedanken, nachdem uns gezeigt ist, daß er in der Natur, so wie wir sie erkennen, keine Stätte findet, in eine unsrer Erkenntniß verborgene Natur der Dinge, wie sie an sich sind? Und weshalb behält dieser Gedanke, nachdem wir ihn anscheinend aus der ganzen Welt unsrer Erkenntniß hinaus in ein unerreichbares Jenseits verwiesen haben, dennoch diese Geltung für uns als Maß und Grenze unsres thatsächlichen Erkennens, als „regulative Idee“, die das Ziel angibt, dem unsre Erkenntniß sich gleichsam asymptotisch annähere? Besitzt der Gedanke wirklich diese normative Gültigkeit für alle Naturerkenntniß, so kann er sie nicht besitzen auf Grund einer praktischen Idee; denn praktische Gründe haben auf speculativem Gebiet genau so wenig Geltung wie speculative auf praktischem.

Nach der Lehre Spinoza's beruht die Gewißheit des Ewigen für uns darauf, daß wir selbst ewig sind. Und man braucht nur diesen Gedanken seines dogmatischen Scheins zu entkleiden, um sich der Wahrheit desselben völlig zu versichern.

Nach Kant ist das Ding an sich als Grenze der Erfahrung, — das „transscendentale Object = x“, von dem wir „gar nichts wissen noch überhaupt wissen können“, welches „gar kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“ ist, — das „Correlatum der Einheit der Apperception“ (Kr. 232)*), und sein völlig nothwendiger und gegründeter Begriff beruht allein darauf, daß die Apperception und mit ihr das Denken des Gegenstandes überhaupt vor der bestimmten Art seiner Anschauung „vorhergeht“; d. h. als Bedingung der letztern von ihr unabhängig ist.

H. selber kennt diese rein theoretische Begründung einer nichtempirischen Realität, wiewohl er sie nicht kennen will. Er widerlegt den Materialismus (44) durch die richtige Bemerkung, daß derselbe, indem er das Bewußtseyn aus der Materie erklären wolle, damit fälschlich die beständige Voraussetzung bei allem Erkennen, die Einheit des Bewußtseyns, auf welche alle objective Realität, auch die der Materie, reducirt werden müsse, selbst der Erklärung unterwerfe. Muß nicht aber das, was alle objective Realität begründen, die Voraussetzung aller erkennbaren Realität der Objecte seyn soll, selbst, und zwar aus theoretischer, nicht praktischer Nothwendigkeit, real gesetzt werden? Natürlich nicht nach dem Begriffe von Realität, nach welchem die Objecte selbst real sind, sondern mit einer ursprünglicheren, fundamentaleren, alle Realität der Objecte überragenden weil begründenden Realität; welches denn genau das ist, was, im bloß theoretischen Sinne, unter der Ewigkeit der Seele überhaupt gemeint seyn kann. Wenn, nach Kantischer Anschauung, die Bewußtseynseinheit aller Realität der Objecte vorausgeht, sofern sie sie begründet, so ist sie real, und zwar überempirisch, transscendental

*) Gegenüber dieser ausdrücklichen Erklärung Kant's muß es verwundern, wie H., ohne den tiefen Unterschied seiner Anschauung von der Kantischen zu bemerken, den Satz niederschreiben konnte: „das Ding an sich ist nicht das Correlat des vorstellenden Bewußtseyns“ (49).

real. Gegenstand einer objectiven Erkenntniß kann ja diese Realität freilich nicht seyn, genau aus dem von H. angegebenen Grunde, weil das, was Voraussetzung aller Erkenntniß der Objecte ist, offenbar nicht selbst als Object erkannt werden kann: dennoch ist sie gewiß und unbestreitbar, mindestens so gewiß und unbestreitbar wie der Grundsatz der Kantischen Erkenntnißtheorie, daß alle Vorstellung von Objecten in der Einheit der Apperception gegründet sey und sie zur Voraussetzung habe; welchem Satze sein Fundament zu entziehen wenigstens H. nicht unternehmen wird.

Unablösliches Correlat also zu der so gefaßten „Ewigkeit" des transscendentalen Subjects muß die Ewigkeit seyn, die wir im Object suchen, und eben dieses „Correlatum der Einheit der Apperception" muß es seyn, aus dessen Standpunkt wir die Dinge der Natur für bloße Erscheinungen zu erkennen (keineswegs bloß aus praktischem Interesse als solche anzusehen) haben, denen, als Erscheinungen, nothwendig eine „absolute und transscendentale" Realität als ihr „wahres Correlatum" gegenüberstehen muß (Kr. 62 u. 57), durch das sie in ihrer Realität bestimmt und begrenzt sind. Es ist leicht zu sehen, daß eben dies die Kantische Conception des Dings an sich als Grenzbegriffs ist, welcher wiederum nicht eine Erkenntniß hinter und außer der Erfahrung bedeuten oder uns zur Aufgabe machen soll, sondern nur den Standpunkt angibt, den wir gegenüber der Welt in unsrer Erkenntniß derselben einzunehmen haben; und daß dieser Gedanke nicht, wie jene „bloße Grille" eines schlechthin Inneren der Dinge oder wie jener letzte Erklärungsgrund, den unser Bedürfniß sich ersehnt, von der Erkenntnißkritik als ein transscendentaler Schein erkannt und beseitigt, sondern als die transscendentale Wahrheit von ihr unerschütterlich festgestellt wird, und auf Grund dieser Kritik als begriffliches Fundament und letztes Maß für alle Realität unsres objectiven Erkennens eine unanfechtbare Geltung behauptet. Zweifelhaft kann uns der Gedanke nur dann werden, wenn wir ihn in eine andere Verbindung mit der Erfahrung setzen wollen, als diese, die ihm

Kant anweist; wenn wir hinter den Objecten oder in einer verborgenen Tiefe derselben suchen, was gar nicht im Object, sondern nur im Denken desselben zu suchen ist. So gefaßt aber schließt er gar nichts Unbegreifliches ein; er ist nicht unbegreiflicher als etwa die Conception des absoluten Raumes und der absoluten Zeit, oder der absolut graden Linie; nicht unbegreiflicher, als die Grundlagen alles Begreifens ihrer Natur nach seyn müssen.

Anzuerkennen ist übrigens, daß das Ding an sich für Kant noch eine andere Bedeutung hat als diese, und daß es, in jener andern Bedeutung, nicht theoretisch, sondern allein praktisch begründet werden kann. Diese Bedeutung hat Kant an den von H. S. 64 citirten Stellen im Sinn. Allein dieser Begriff des Dings an sich kann eben deshalb auf theoretischem Boden keinerlei Geltung beanspruchen, und kann also nicht derjenige Begriff seyn, welcher die Realität der Erfahrung dahin bestimmt, daß sie nur die Realität von Erscheinungen sey. Sollte H. noch zweifeln, daß in Kant's Sinne die Lehre von der Idealität der Erscheinungen nicht auf einer bloß in praktischer Absicht nothwendigen Voraussetzung, sondern nur auf zwingender Einsicht beruhen kann, so werden ihn Stellen wie Kr. 7 und Proleg. §. 5 über den wissenschaftlichen Charakter, den diese Lehre beansprucht, aufklären. Ich wüßte auch gar nicht, wie es denkbar wäre, den Gedanken der Ewigkeit auf praktischem Gebiet zur Geltung zu bringen, wenn er auf theoretischem Gebiet gar keine Geltung beanspruchen dürfte.*) Im Erkennen uns bloß auf den Standpunkt der Welt stellen und im Fühlen und Wollen allein auf den der Ewigkeit, das hieße nicht bloß uns mit der Welt, sondern uns mit uns selbst entzweien; während für uns, nach-

---

*) In merkwürdigem Gegensatz zu seinen früheren Entwickelungen kommt H. S. 190 selbst zu dem Ergebniß, daß wir uns in die übersinnliche Welt nicht hineinschauen oder hineinempfinden, sondern nur hineindenken können. Es wäre doch wunderbar, wenn dieser Gedanke auf dem theoretischen Gebiete gar keine Grundlagen hätte, sondern allein in unserm Fühlen und Wollen.

dem wir erst in uns selbst, und in völliger Einigkeit in unserm Denken und Fühlen und Wollen, den „ruhenden Pol" gefunden haben, die „Flucht der Erscheinungen" nichts Beängstigendes mehr hat, sondern, indem wir sie auf dieselbe Ewigkeit beziehen, der wir als sittliche Personen uns angehörig wissen, selbst eine gewisse religiöse Bedeutung für uns gewinnen kann.

Befürchte nur H. darum nicht, daß bei unsrer Ansicht die Religion in die staunende Anbetung des Universums, der lebendige Gott, der ihm „die Macht des Guten über die Welt" bedeutet, in einen todten „Deus sive Natura", in die finstre Allmacht des unabänderlichen Naturgesetzes verwandelt würde, oder die Entgegensetzung der fühlenden und wollenden Person gegen die ganze Welt irgend etwas von ihrer Kraft verlieren müßte. Auch uns hat die Ewigkeit, deren sich das fühlende und wollende Subject im Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes gewiß wird, eine ganz andre und unvergleichlich höhere Bedeutung als die bloß theoretische Ewigkeit des Naturgesetzes; und wir wissen auch sehr wohl, daß der sittliche und religiöse Sinn, den man etwa in die letztere hineinlegen kann, recht verstanden nur der Reflex jenes anders begründeten Werthes der Ewigkeit ist, dessen Grundlage nur im praktischen Selbstbewußtseyn der sittlichen Person gesucht werden kann. Sicherlich kann keine, auch nicht die höchste theoretische Einsicht irgend eine sittliche Würde beanspruchen, wenn sie nicht von dorther abgeleitet ist. Nur behaupten wir, wenn der Gedanke der Ewigkeit, der auf praktischem Gebiet eine so unvergleichliche Kraft und Bedeutung entfaltet, doch auch auf theoretischem Boden begründet ist, so werde eben dadurch auch die theoretische Erkenntniß, in der wir zu diesem Gedanken uns erheben, für uns einen ganz andern Werth, eben aus dem sittlichen Gesichtspunkt, gewinnen, als den H. ihr zugesteht. Davon hat auch von jeher alle ernste Forschung ein Bewußtseyn gehabt; deswegen galt ihr ihre Aufgabe nicht bloß als etwas Nützliches und Nothwendiges, sondern als etwas Heiliges und Göttliches. Nach H. könnte dies nur etwa darauf beruhen, daß wir irrthümlich in der Erkenntniß

einen Trieb zu befriedigen suchen, der seine Befriedigung in Wahrheit nur im Sittlichen finden kann. Aber nein, die Wahrheit ist uns heilig, grade sofern wir nichts in ihr suchen als die Wahrheit: und grade das Suchen der Wahrheit rein ihrer selbst wegen bedeutet uns eine Erhebung über die Welt der Vergänglichkeit und nicht die Hingabe an dieselbe. Grade aus dem Kantischen Gesichtspunkt wird ja dies so ganz verständlich: denn Wahrheit ist ein Anspruch, den wir an die Dinge, nicht den die Dinge an uns erheben, ihre Erkenntniß ist Bethätigung unsres Selbstbewußtseyns, ist Selbstbehauptung nicht des ethischen, aber des theoretischen Subjects (die ja übrigens eins sind) gegenüber der Welt. Finden wir also den Gott in uns, so müssen wir ihn auch wohl in der Wahrheit der Erkenntniß und nicht bloß in der sittlichen Wahrheit finden, und so hat die platonische (wenn ich nicht irre, auch christliche) Anschauung gewiß ihren guten Sinn, welche die Gottheit nicht bloß als absolute Macht über die Welt und als absoluten Willen des Guten, sondern auch als absolute Erkenntniß denkt.

Der entscheidende Werth der von uns hervorgehobenen Uebereinstimmung zwischen der praktischen und theoretischen Bedeutung des Ewigen liegt aber für uns nicht in dem Gebrauch, den etwa die Theologie davon machen könnte, sondern in der Klarheit, die von hier aus über den eigenthümlichen Geltungswerth des Gedankens auf beiden Gebieten gewonnen wird, und deren Besitz uns, wir gestehen es, die ganze Theologie werth ist. Daß das Ewige ganz und gar nichts ist, was in einer Welt von Dingen oder Geistern zu suchen wäre, sondern allein gefunden wird in dem theoretischen sowohl als praktischen Bewußtseyn, das wir über uns und über die Dinge haben; daß so die Welt nicht mehr in eine Zweiheit des Diesseits und Jenseits zerrissen und das Ewige vom Zeitlichen zwar verschieden aber nicht getrennt ist, sofern die Ewigkeit uns nichts bedeutet noch bedeuten soll als den Gesichtspunkt, aus dem wir das Zeitliche betrachten, und sofern anderseits alles Zeitliche mit Nothwendigkeit der Betrachtung aus dem Gesichtspunkte des

Ewigen unterstellt werden muß, — dies eben ist es, was die aufgezeigte Uebereinstimmung zwischen der theoretischen und ethischen Geltung dieses „Gesichtspunktes" in das hellste Licht stellt, während ein einseitiges Ausgehen von dem einen oder andern Gebiet dies Verhältniß leicht verdunkelt. Es gibt freilich Leute genug, die vor dieser großen Einheit, die einst Spinoza gelehrt, und über deren erkenntnißtheoretischen Grund uns Kant aufgeklärt hat, erschrecken, und meinen, die Ewigkeit zerrinne in Nichts, wenn man sie, nach unsrer Forderung, nicht extensiv sondern intensiv verstehe; nicht als eine lange und immer längere Zeit, sondern allem Zeitlichen heterogen; und wieder nicht in undenklicher Ferne jenseits der Welt, sondern mitten in ihr und doch nicht mit ihr vergänglich. H. gehört, soweit ich ihn verstehe, nicht zu diesen Furchtsamen. Er denkt den Gedanken aus, daß wir ewig *sind*, indem wir das unbedingte sittliche Gesetz mit unserm Bewußtseyn erfassen und in unsern Willen aufnehmen, und daß es eine andre Art, sich seiner Ewigkeit gewiß zu werden, nicht gibt noch zu geben braucht. Eine andre Realität des Ewigen verlangen hieße ja nichts Andres als verlangen, daß das Ewige nicht ewig wäre; denn es bliebe keine andre Realität übrig als die des *Factums*, über die wir mit dem Gedanken der Ewigkeit doch eben hinauswollten. Habe ich hier H. richtig gefaßt, so würden wir uns auf dem sittlichen Gebiet wohl vereinigen können; und es bliebe nur noch die Frage, die, nach dem Interesse des Verf. geurtheilt, freilich die schwerwiegendste seyn würde: ob der im letzten Capitel seines Buches gewagte Versuch, die wichtigsten Lehren der christlichen Religion aus dem von ihm aufgestellten Kriterium der Bewährung an dem Bedürfniß der sittlichen Person zu rechtfertigen, gelungen ist oder nicht. Uns indessen gilt hier nach Lage der Sache die bloße Anerkennung, daß die religiöse Ueberzeugung dem Maß und der Norm des sittlichen Bewußtseyns schlechterdings zu unterwerfen sey, und nur, sofern sie sich aus ihm rechtfertigen läßt, die Geltung behaupten dürfe, die sie beansprucht, von theologischer Seite als ein Zugeständniß von

weit höherem Werthe als jede Einräumung, die etwa der biblischen Kritik gemacht würde. Vielleicht hätte H. am besten gethan, zunächst nur diesen entscheidenden Satz zu unzweifelhafter Geltung zu bringen, statt nun sogleich auf diesem Boden eine neue Dogmatik zu entwerfen, mit der er es, fürchte ich, Keinem recht gemacht und keinem der sich gegenüberstehenden Ansprüche voll genügt hat. Die Theologen, deß kann er gewiß seyn, werden ihn verdammen trotz aller Zugeständnisse, die er, sey es aus einer zu weit gehenden Pietät oder aus ebenso verkehrter Rücksicht auf die Bedürfnisse theologischer Leser, an die in der Theologie allgemein herrschende Denk- und Empfindungsweise macht. Und uns Ungläubige wird er durch so gewaltsame Rettungsversuche wie den dem „historischen" Christus gewidmeten nicht versöhnen. Freudiger würden wir ihm zustimmen, wenn er uns gestatten wollte, das Evangelium auf unsere Weise zu lesen, nicht mit den Augen einer philologisch-historischen oder physischen oder metaphysischen Kritik, aber auch nicht mit den Ansprüchen einer theologischen Dogmatik, sondern allein mit dem Sinne, daß wir uns das Uebermenschliche auf solche Weise menschlich nahe bringen lassen wollen; nicht um es zu uns herabzuziehen, sondern uns zu ihm zu erheben. So ist uns der menschgewordene Gott wohlverständlich, während er in der grellen Beleuchtung einer historischen Behauptung und eines dogmatischen Lehrbegriffs ganz unerträglich ist.

Jedenfalls bewährt das H.'sche Buch das Wort von A. Lange (Gesch. d. Mat. II, 486), daß der wirkliche Sinn und die zündende Kraft der christlichen Lehren lebendiger vielleicht einen Geist erfassen könne, der ihnen einen neuen Boden entgegenbringt, auf dem sie keimen können, als einen solchen, der ganz und gar in die alten Ideenassociationen eingefahren ist. H. hat sich durch Aneignung der Kantischen Anschauungen einen solchen neuen Boden geschaffen: möge nur die Theologie diese so schwer errungene Einigkeit mit einer wahrhaft freien und befreienden Philosophie recht festhalten, so werden wir schon weiter kommen.